

deosebit de încărcate pe care am avut-o în această perioadă, în pregătirea Sărbătorii Hramului Sfintei Cuvioase Parascheva.

Avem încredințarea că simpozionul s-a constituit într-un bun prilej de întâlnire a reprezentanților celor două instituții organizatoare și că lucrările au condus la unele concluzii relevante în ceea ce privește rolul social și educativ pe care Biserica îl poate și trebuie să-l joace în societatea contemporană.

Cu alese doriri de bine și arhierească binecuvântare,

DANIEL

Arhiepiscop al Iașilor

Mitropolit al Moldovei și Bucovinei

FAMILIA ȘI SOCIETATEA¹

1. Deprecierea civilizației

Expresia aceasta, care face referință la o lucrare celebră a lui Freud, pare în mod substanțial adecvată atunci când se dorește abordarea unei teme cum este aceea a familiei în legătură cu societățile democratice contemporane.

De fapt de ce suntem chemați să vorbim despre societăți și despre doctrina socială, despre familie și despre politicile familiale? De ce oare Biserica, a cărei datorie specifică și primordială este aceea de a vesti evenimentul Cristos ca trăire reală a mântuirii, se propune tot mai des ca un subiect care se întreabă în legătură cu *politicile* (familiale și sociale), intrând astfel direct într-o sferă, aceea a societății civile și politice, în care de drept ea obișnuiește să intervină - cel puțin începând din secolul trecut - numai prin responsabilitatea autonomă a credincioșilor laici, chiar dacă sunt organizați în corpuri sociale? Cred că alegerea aceasta reprezintă încercarea de a se face interpreta deprecierii evidente care există în legătură cu familia și societatea, o expresie răsunătoare a unei stări proaste, mai generale, astăzi destul de răspândită.

Înainte de toate este bine să observăm că la baza acestei deprecieri se află o uitare a eu-lui paradoxală în timpurile cum sunt cele ale noastre de exaltare aproape obsesivă a libertății: *Suntem necunoscuți nouă înșine, noi oameni ai cunoașterii, noi înșine nouă înșine: acesta este un fapt care are motivele sale bune. Nu ne-am căutat niciodată pe noi înșine - cum s-ar putea vreodată să se întâmple, într-o bună zi, să ne găsim pe noi? S-a spus și bine s-a spus: "Acolo unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră"; comoara noastră este acolo unde sunt stupii cunoașterii*

¹ Comunicarea a fost prezentată în limba italiană și tradusă de W. Dancă.

noastre. În scopul acesta suntem mereu pe drum, ca animale înaripate din naștere, ca adunători de miere ai spiritului, și numai un singur lucru ne preocupă cu adevărat - "să ducem" ceva "acasă".²

Cum să reprezentăm deprecierea aceasta? Să luăm de exemplu familia. Democrațiile contemporane au redus corpurile intermediare în general, dar mai ales realitatea familială, la un fel de *joint-venture*,³ aproape la un fel de contract de natură privată, între un bărbat și o femeie. Ele aproape că au șters obiectivul și valoarea naturală socială. În situația aceasta, altor subiecte sociale le revine misiunea, cum ar fi Biserica, care deși riscă să fie reduse la pure entități de drept privat, de a apăra importanța socială și civilă a familiei și de a arăta cât și cum democrațiile moderne, săvârșind o eroare foarte gravă, riscă nu numai existența lor, dar în ultimă analiză posibilitatea omului de a tinde către o satisfacere obiectivă și echilibrată a propriilor exigențe constitutive, adică la împlinirea eu-lui. În mod paradoxal, cursurile acestea, promovate direct de realități bisericesti, reprezintă încercarea de "a constrânge" societatea civilă și, mai ales, societatea politică să ia act de această depreciere gravă și să o remedieze în mod urgent.

Dar acum, se impune o altă întrebare mai radicală. Cum s-a putut ajunge aici, după ce familiei, timp de multe secole și nu numai în occidentul creștin, i s-a recunoscut importanța decisivă din punct de vedere antropologic, social și civil? Descrierea unui proces de felul acesta nu este cu siguranță de datoria intervenției de față, nici nu intră în competența directă a omului Bisericii. Totuși să-mi fie îngăduit să fac două observații, din care să trag o

² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Milano 1992, 3 (traducere din italiană, W. Dancă).

³ Din engleză *joint* = unit și *venture* = acțiune riscantă, speculație. În economie expresia are sensul de "asociație de două sau mai multe firme, chiar și de naționalități diferite, în vederea realizării unui scop specific și destinată, de aceea, să se epuizeze în timp" (W. Dancă).

concluzie ce ar putea să fie o premisă pentru unele observații asupra familiei în relația ei cu societatea.

a) *Dihotomia libertate personală - libertate civilă*

Fără îndoială că deprecierea în relația familie-cultură este legată de modificarea substanțială a raportului dintre sfera publică și sfera privată a existenței, care s-a produs în democrațiile noastre occidentale și s-a radicalizat începând cu perioada de după cel de-al doilea război mondial.⁴

Evoluția modernă a dreptului, poate începând chiar de la redresarea jusnaturalistă începută de Grozio și Pufendorf, poate furniza o cheie de lectură a procesului acesta. Ea stă și la baza separării, în interiorul eticii, dintre libertate personală și libertate civilă sau juridică. Deci o separare importată din domeniul dreptului.⁵

Dihotomia aceasta este legată de o anumită concepție modernă despre Stat, născută din convingerea că la baza conviețuirii civile poate fi numai un "contract" care depinde de un sistem de norme convenționale. Mai întâi Hobbes și Locke, apoi Kant au radicalizat într-un anumit sens viziunea aceasta făcând impracticabilă concepția, introdusă de Aristotel în *Etica Nicomahă* și reluată mai târziu de Sfântul Thoma de Aquino la începutul *Părții Secunde* din *Summa Theologiae*, conform căreia fapta omului, întrucât este o ființă rațională, trebuie considerată începând de la viața înțeleasă ca un tot și, deci, de la ordinea care trebuie să se dea scopurilor și bunurilor în viață. Lucrul acesta duce la înțelegerea filosofiei morale însăși ca filosofie practică a comportamentului uman în

⁴ O analiză atentă a fenomenelor legate de tranziția aceasta, chiar dacă nu poate fi acceptată în totalitate, se găsește în R. POOLE, *Morality and Modernity*, London-New York 1991, 134-159. Pot fi consultate cu folos și V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sugli progetti etico-politici contemporanei*, Milano 1983.

⁵ Cfr. F. VON KUTSCHERA, *Fondamenti dell'etica*, Milano 1991, 296-305; 351ss.

vederea unei vieți bune.⁶ După abandonarea acestui fel de a pune problema apare figura dualistă a unei etici publice, opusă direct unei etici considerată privată, care reflectă diviziunea dintre libertatea personală și libertatea civilă sau juridică. O etică publică tot mereu mai formală și normocentrică, din care în mod programat, cum a subliniat cu subtilitate McIntyre, este dată afară dimensiunea virtuții, exilată în sfera pur privată a fiecărui individ. Dacă privim cu atenție dihotomia aceasta radicală, ea a fost posibilă tocmai datorită pierderii progresive a conștiinței valorii "corpului social intermediar", înainte de toate a căsătoriei și a familiei, astfel încât, în mod paradoxal, individul nu numai că este redus la o monadă, dar însăși ansamblul societății civile este redus la simplă sumă de indivizi. La ambele nivele se produce, în plus, o dialectică de nevindecă între sfera *dorință-inters* a subiectului și cea a exigențelor morale obiective. Cultura modernă, fără să-și dea seama, și cu toată insistența ei radicală asupra subiectului nu este capabilă să motiveze polaritatea constitutivă individ-societate, tocmai pentru că pierde din vedere, așa cum vom prezenta în continuare, polaritatea constitutivă bărbat-femeie.

b) Conflictul economia-drepturi

Acum să-mi fie îngăduit să introduc a doua observație. Această stare de lucruri, ce am definit-o ca o primă consecință radicală pe care concepția modernă despre Stat o poartă cu sine, ulterior s-a radicalizat odată cu accentuarea dialecticii dintre economie și drept, în interiorul societăților contemporane occidentale, după cel de-al doilea război mondial.

Nu este necesar să deranjăm dezbaterea actuală în jurul problemei *Welfare*⁷ (Bunăstării) pentru a recunoaște că raportul

⁶ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996.

⁷ Cfr. M. TOSO, *Welfare society. L'apporto dei pontifici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma 1995.

drepturi și economie se prezintă conflictual în mod radical. În mod paradoxal tocmai reducerea tot mai accentuată a drepturilor persoanei la pură sferă a individului, în virtutea unei lecturi formalist-kantiene a regulii de aur "ce ție nu-ți place altuia nu-i face", poate explica natura acestui conflict. De fapt a susține drepturile persoanei separând libertatea de conștiință, înțeleasă ca absolută, de referința ei necesară la adevăr sfârșește practic prin a favoriza transformarea oricărei dorințe-nevoi a omului în marfă și monedă. În realitatea concretă drepturile fundamentale sfârșesc prin a deveni importante numai atunci când se leagă de necesitățile la care piața reușește să dea un răspuns monetizat. În perspectiva aceasta, conflictul dintre economie și drepturi apare ca o radicalizare a acelei dihotomii dintre libertatea personală și libertatea civilă, care reflectă sciziunea dintre sfera publică și cea privată.⁸ Ajunși aici, ne putem da seama deja de importanța doctrinei sociale.

Învățătura socială a Papei Ioan Paul al II-lea și cele două Instrucțiuni cu privire la teologia eliberării, au dus la dezvoltarea în cercurile bisericești și științifice a unui mod de a concepe doctrina socială care arată nemijlocit legătura intrinsecă cu istoria. Importanța nouă dată istoriei, și deci necesității de a percepe fenomenele și legăturile dintre ele, în interiorul cărora să se propună din nou doctrina și practica legată de credință în ceea ce privește conviețuirea socială și civilă, este în ton cu sensibilitatea cu care Conciliul Vatican al II-lea, deja în *Dei Verbum*, propune categoria revelației. În legătură cu aceasta vorbește în termeni de "adevăr istoric": evenimentul concret Isus Cristos este plinătatea revelației (DV 4).⁹ Este vorba de aprofundarea unui concept catolic

⁸ În legătură cu conflictul economia-drepturi recomandăm lectura dosarului *Economia, diritti dell'uomo, cristianesimo* unde intervin H. Kohl, M. Novak, G. Tremonti, S. Ricossa, S. Zamagni, P. J. Cordes, C. Cousiño, F. Marini, R. Buttiglione, S. D'Antoni, J. A. Sanches Asiaín, A. Utz și H. Hude în Revista culturală a Universității Pontificale din Lateran: Nuntium 2 (1997) 26-113.

⁹ Cu ajutorul cuvintelor lui De Lubac putem spune că Conciliul Vatican al - II - lea înlocuiește o "idee de adevăr abstract cu ideea unui foarte posibil adevăr concret:

despre revelație care a permis documentului *Gaudium et spes* să pună problema lui Dumnezeu pornind de la cea umană, echilibrând prin accente noi raportul dintre datul trăirii și reflecția speculativă.

Sensibilitatea aceasta în legătură cu datul istoric, care a devenit acum mai incisivă, este însă, dacă observăm bine, o constantă a doctrinei sociale catolice. În sensul acesta acuza de ideologie care i-a fost adresată în anii '70, pe fondul confruntării exasperate dintre ideologiile care au dominat scena europeană într-o manieră acută în anii terorismului, nu este numai lipsită de generozitate dar în mod obiectiv este în afara problemei.¹⁰ De fapt modalitatea cu ajutorul căreia învățătura Suveranilor Pontifi și a Bisericii a înfăptuit propria reflecție nu este atât de ușor de readus la categorii ideologice. Practic, pe lângă limbajul folosit - deși o examinare atentă a acestor documente descoperă noutatea de limbaj pe care au introdus-o enciclicile sociale în drumul de gândire care a pregătit Conciliul Vatican al II-lea - ea a fost caracterizată întotdeauna de grija de a veni în întâmpinarea instanțelor demnității oamenilor și a popoarelor, ținând cont de o analiză atentă a contextului istoric. La ea recur în mod tradițional principiile de reflecție, criteriile de judecată și directivele de acțiune care constituie doctrina socială a Bisericii.¹¹ În sensul acesta doctrina socială a Bisericii a reprezentat și reprezintă mai mult astăzi, o cale sigură pentru a depăși acea dihotomie radicală între libertatea personală și libertatea civilă sau juridică ce s-a prelungit dezvoltându-se în etica socială modernă.

adică ideea adevărului personal, apărut în istorie, lucrând în istorie și, din chiar sânul istoriei, în stare să susțină istoria; ideea acestui adevăr în persoană care este Isus din Nazaret, plinătatea revelației": H. DE LUBAC, *Opera omnia: La rivelazione divina e il senso dell'uomo* t. 14, Milano 1985, 45.

¹⁰ Cfr. M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1974)*, Brescia 1977, 48-53.

¹¹ Cfr. *Libertatis conscientia* 72.

c) *Problematica ontologică, relativismul etic și relativismul social*

Acum putem formula concluzia noastră cu caracter mai general, pentru a deschide un orizont concret asupra problemelor referitoare la reflecția noastră. Această stare de lucruri nu este decât reflexul, în plan social, a acelei incapacități a culturii moderne de a rămâne fidelă - fie numai și în necesara recunoaștere critică ca este adevărat - principiului elementar elaborat, după părerea mea într-o formă perenă, de gândirea clasică și creștină. Mă refer la "capacitatea" omului de a percepe realitatea. Vreau să mă refer la acel realism clasic și creștin pentru care adevărul la nivelul său elementar este *adaequatio intellectus et rei*. Dacă se neagă capacitatea omului de a percepe realul și nu se acceptă că prin orice entitate ființa adresează omului un apel invitându-l să o găzduiască, în actul de conștiință, dimensiunea de adevăr proprie entității însăși, în mod inexorabil această poziție relativistă se face simțită prin consecințele ei și în felul de a concepe lumea socială și civilă. Criza gravă care chinuie astăzi societatea depinde, în ultimă analiză, și de această *slăbiciune* a gândirii postmoderne. Atunci când nu dă în nihilism, negând chiar și teoretic posibilitatea de a percepe realul, gândirea postmodernă *slăbește* până acolo încât suspendă cuprinderea (con-cept) de care omul întotdeauna s-a recunoscut în stare în raport cu realitatea. Prima consecință inevitabilă a acestei sciziuni dintre gândire și real se documentează într-un fel de "iluminism nesatisfăcut", care caracterizează clima culturală din zilele noastre. Iluminism, de două ori nesatisfăcut, deoarece pentru faptul că pretinsese prea mult, de-a lungul întregii modernități, de la rațiune, când făcea să coincidă evidența unei rațiuni absolute, separate și abstracte cu evidența întreagă, a sfârșit prin a-i cere foarte puțin și prin a o lăsa atât de neputincioasă și slabă în fața afirmației elementare a adevărului (înțeles ca adecvarea inteligenței la real). Dar și denaturarea programatică și crescândă a realității familiale are ceva în comun cu această problematică ontologică. Există o legătură inevitabilă între problematica ontologică, relativismul etic și relativismul social. De

fapt, această denaturare contrazice natura umană la nivelul ei constitutiv și reprezintă o gravă manipulare genetică a relațiilor fundamentale ale naturii umane, în care primește formă personalitatea fiecărui om. De fapt nici un strat al ființei umane nu rămâne ferit de această denaturare. Identitatea omului (virilitatea), cea a femeii (feminitatea), paternitatea, filiațiunea, prietenia însăși tipică relațiilor dintre frați și surori, sunt amenințate la bază. Așadar asistăm la o privatizare a familiei care în realitate atentează nu numai la demnitatea persoanei dar la însăși semnificația conviețuirii umane.

În baza acestor premise vrem să analizăm acum, în două momente, care trebuie să fie raportul adecvat dintre familie și societate la nivel antropologic, pentru a încheia apoi cu o afirmație asupra căreia, în ultima vreme, Papa Ioan Paul al II-lea insistă foarte mult: familia trebuie înțeleasă nu atât ca un sector al lucrării Bisericii, cât mai ales ca o dimensiune esențială a evanghelizării.

2. Familia și societatea

Magisterul social al Bisericii repetă neîntrerupt că familia constituie o dimensiune fundamentală a societății.¹² Familia, și astăzi trebuie să precizăm lucrul acesta, este înțeleasă ca unirea dintre un bărbat și o femeie, în mod necesar raportată la nașterea fiilor și în mod public recunoscută prin *contractul matrimonial*. Este evident că nu toți împărtășesc această definiție a realității familiale: *mass media*, de fapt, o prezintă de obicei în parametri sociali și culturali destul de diferiți. Totuși, credem că este important să recuperăm motivațiile antropologice ale poziției Bisericii, deoarece suntem convinși că numai în felul acesta va fi posibil un dialog senin asupra tuturor lucrurilor și cu oricine.

¹² Despre doctrina socială a Bisericii cfr. M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1996; P. DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique. Un idéal historique de Léon XIII a Jean Paul II*, Fribourg 1984; M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, Torino 1996.

Interesul nostru, în cazul de față, este antropologic. Este vorba de a face referință la motivele pentru care familia poate fi considerată o dimensiune fundamentală a societății, consecințele care derivă din aceasta și criteriile pentru un raport adecvat între familie și Stat.

a) "Puterea suverană" a familiei

Papa, în *Scrisoarea către familii*,¹³ atribuie familiei întemeiate pe căsătoria indisolubilă o *putere suverană*. Această suveranitate a familiei se SPRIJINĂ, în cele din urmă, pe indisolubilitatea legăturii matrimoniale, în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. De fapt, ține de natura consimțământului matrimonial ființa *pro semper*. Un "da" care nu ar fi pentru totdeauna, cu greu este adevărat până la capăt. Dacă *consimțământul* mirilor include o limită temporală (chiar și numai ca posibilitate necăutată în mod direct), este inevitabil ca în el să nu se introducă o *disensiune* care sfârșește prin coruperea naturii însăși a căsătoriei. Inevitabil, pentru că la rădăcina căsătoriei se află trăirea umană a dragostei, care implică în mod structural acel *pro semper*.¹⁴

Care sunt implicațiile afirmării că familia are o *putere suverană*?¹⁵ Se poate spune că a vorbi despre suveranitatea familiei implică înainte de toate o considerație neinstrumentală, prin

¹³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* 17.

¹⁴ Cfr. considerațiile Papei asupra expresiei *in principio* în legătură cu dragostea umană în GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo cred. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.

¹⁵ Nu putem uita că atribuirea termenului "suverană" la familie este o noutate a magisteriului Papei Ioan Paul II. De fapt, termenul acesta a fost folosit de obicei în doctrina socială a Bisericii pentru a se face referință la o *societas perfecta*, așadar înzestrată cu autonomie și independență totală. În locul de față nu ne putem opri asupra dezbaterii provocată de folosirea termenului "suverană" de către Papa actual, nici asupra consecințelor pe care aplicarea rigidă a unui atare termen ar putea-o comporta (s-a spus, de exemplu, că o astfel de afirmație ar comporta o reducere a principiului de subsidiaritate la o pură suplinire; alții au întrevăzut riscul unei societăți atomizate în nenumărate nuclee familiale); cfr. C. NARDI, *Sovranità della famiglia?*, în *Vivens Homo* 2 (1996) 337-361.

recunoașterea valorii familiei în sine însăși ca dat primordial și, deci, anterior Statului și constitutiv societății civile. În sensul acesta expresia *putere suverană* vrea să afirme o *posibilitate* de plinătate care se găsește numai în familie.

Suveranitatea familiei, așa cum o definește Biserica, înseamnă în cazul acesta că ea se bucură de posibilitatea de a se concepe ca subiect de drepturi fundamentale. Tocmai din contractul dintre miri, întrucât este un factor public și civil, provine importanța căsătoriei în interiorul societății, care oferă mirilor calitatea de subiecte de drepturi și de datorii în raport cu societatea însăși. Dar suveranitatea familiei vrea să spună și că ea are posibilitatea de a-i umaniza pe membrii ei. De fapt, pentru ca să crească, omul trebuie să străbată un drum care marchează trecerea de la o certitudine la altă certitudine: practic, crizele de creștere reprezintă întotdeauna exigența unei certitudini mai mari. De aceea, la originea legăturii de dragoste din cadrul conviețuirii conjugale, care implică în mod esențial educația fiilor, a fost pusă certitudinea unui *pro semper* al căsătoriei, fără de care lipsește baza obiectivă a oricărei alte certitudini în sectorul familial.

b) Polaritatea bărbat-femeie paradigma caracterului social al omului

Un al doilea nucleu de reflecții, care ne îngăduie să înțelegem semnificația afirmației că familia este o dimensiune fundamentală a societății, se referă la polaritatea *bărbat-femeie*, adică la faptul că omul nu poate exista decât numai ca persoană de sex masculin și ca persoană de sex feminin. Polaritatea aceasta, baza familiei, deschide orizontul altei polarități: *individ-societate*. Balthasar afirmă că reciprocitatea bărbat-femeie poate fi considerată drept *cazul paradigmatic al veșnicului caracter comunitar al omului*.¹⁶ Deci omul nu poate fi conceput decât numai în raport cu cealaltă

modalitate de a fi om. Acest dat antropologic fundamental implică în mod necesar realitatea socială ca realitate constitutivă a ființei personale: individul nu este, într-un anumit sens, omul *întreg*. Lucrul acesta a fost afirmat cu o tărie deosebită de Papa în *Mulieris dignitatem*: *omul nu poate să existe de unul singur (cfr Gen 2, 18); poate exista numai ca unitate în doi și, deci, în relație cu o altă persoană umană ... A fi persoană după chipul și asemănarea lui Dumnezeu comportă, deci, o existență în relație, în raport cu un alt eu*.¹⁷ Polaritatea bărbat-femeie exprimă, în sensul acesta, caracterul contingent al omului, caracterul care individualizează, în același timp, o limită și o posibilitate. O limită deoarece eul are nevoie de un altul pentru împlinirea sa proprie. O posibilitate întrucât contingenta ne revelează că puterea omului de a se autotranscende și de a se deschide către un altul este un fapt pozitiv pentru eul propriu.

Evident primul ambient al existenței în relație este familia: în ea relația este o realitate naturală. Înainte ca persoana să se întâlnească cu realitățile sociale primordiale (cartierul, școala, orașul ...), fiecare om crește în ambientul familial în care s-a născut. Putem spune și mai mult: tocmai cu ajutorul ambientului familial omul intră în contact cu societatea. Din motivul acesta discursul asupra drepturilor fundamentale nu poate fi afirmat în mod deplin dacă persoana este considerată ca un individ izolat,¹⁸ la marginea familiei. De fapt, omul, din punct de vedere existențial, la început este mire, tată, fiu, frate și soră și, abia apoi, cetățean: ca membru al unei familii, el învață identitatea sa personală și co-ființa sa împreună cu alții. În țesutul cotidian al vieții familiale, persoana dobândește conștiința demnității sale și a ființei sale subiect de drepturi: această luare de conștiință derivă în mod natural din legea dragostei, cadru ideal al vieții familiale.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem* 7.

¹⁸ Și nu numai ca subiect spiritual după cum ar spune Balthasar: cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991.

¹⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* t. 2, Milano 1982, 344.

Așadar, printr-un dat antropologic, adică prin faptul de a fi loc primordial în care omul trăiește concret existența ca bărbat/femeie, familia este paradigmă de care nu poți face abstracție în ceea ce privește caracterul social al omului.

c) Familia, societatea civilă și Statul

Cele două afirmații pe care, până în momentul acesta, am voit să le ilustrăm pe scurt, permit să ne apropiem cu mai multă claritate de conceptul societate, cum a fost exprimat în doctrina socială a Bisericii. În sensul acesta, credem că se poate afirma că reflecția asupra realității familiei întemeiată pe căsătorie, stă la baza unei dezvoltări organice a gândirii sociale catolice. Sigur, atât conceptul de familie ca *realitatea suverană* cât și întemeierea antropologică (polaritatea bărbat-femeie), ne îngăduie să elaborăm o concepție adecvată despre societate, care derivă din conceptul de persoană, care la rândul lui nu poate fi ca atare fără o referință la familie.

Caracterul social al omului nu se definește în mod prioritar prin inserarea lui în Stat, deoarece nu este expresia originală a socialului în trăirea umană. Statul, de fapt, mai ales cel modern, este chemat a fi numai o funcție a societății civile. Aceasta este formată din persoane care trăiesc raporturi reciproce în așa-zisele "corpuri intermediare", dintre care principalul este familia. Este vorba de realități care provin în ultimă instanță din chiar natura omului (deci pot să fie grupuri sociale, politice, culturale, economice ...) și se bucură, deși supuse binelui comun, de autonomie proprie. Ioan Paul al II - lea referindu-se la corpurile intermediare a vorbit despre "subiectivitatea societății".¹⁹ Prin expresia aceasta se subliniază primatul persoanei și al corpurilor intermediare în raport cu Statul, care ar constitui o structură "obiectivă" în slujba societății civile, o expresie autentică a subiectivității sociale. Totuși, atunci când se inversează

perspectiva, adică persoana, familia și corpurile intermediare ar fi concepute în funcție de Stat, s-ar pune bazele abolirii drepturilor personale și sociale și, deci, totalitarismului. În perspectiva subiectivității sociale, în schimb, își află contextul lor natural principiile subsidiarității și solidarității, care nu pot fi aprofundate în cazul de față. Acesta este și ambientul politicilor familiale, al căror conținut ar trebui să fie conceput în modul cel mai amplu posibil: chestiuni fiscale, promovarea tinerelor familii și a familiilor numeroase, protecția maternității în ambientele de lucru, politica scolastică și universitară, protagonismul social al familiei... Astfel apare cu evidență cum familia poate fi un factor de civilizație.

d) Natura omului și cultura

O mică lămurire înainte de a trece la ultimul punct. Sunt conștient că una din criticile posibile la această intervenție poate proveni dintr-o anumită teorie a culturii care neagă posibilitatea de a elabora un discurs asupra omului ca om. O reflecție care ar implica deci unitatea esențială a neamului omenesc, fără ca din cauza aceasta să se nege diversitatea expresiilor sale culturale. Mă gândesc, de exemplu, la problemele delicate ale monogamiei sau ale conflictelor care derivă din tensiunile etnie-națiuni-Stat, astăzi destul de fierbinți. Fără discuție că, în mare parte cel puțin, discursul asupra familiei depinde de conceptul de cultură și de varietatea culturilor. Totuși, nu cred că este posibil să se nege existența unui "nucleu solid", pe care clasicii l-au identificat prin conceptul de natură, ca expresie a necesităților metafizice și a exigențelor constitutive ale omului ca atare. În virtutea acestui nucleu solid se poate afirma ființa ca "persoană" a unui om european, american, african sau asiatic. Cultura este o expresie a acestui "nucleu solid", în sensul cel mai nobil al termenului, ca modalitate specifică de a fi și de a exista ca om.²⁰ Să mai facem un alt pas înainte: căsătoria monogamică și indisolubilă ține

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* 15,28; *Centesimus annus* 13.

²⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* (2 iunie 1980).

de datul antropologic original. Afirmatia aceasta nu-și pierde valoarea în fața diferitelor concepții culturale și istorice despre căsătorie, care nu ar corespunde parametrilor monogamiei și indisolubilității. Și nu o pierde deoarece când se afirmă că legământul căsătoriei este un dat antropologic original nu se ignoră caracterul istoric al omului și, deci, nu se pierde din vedere că în istorie idealul nu este trăit peste tot întotdeauna și în mod concret.

e) Familia: dimensiunea esențială a evanghelizării

Familia întemeiată pe căsătorie este, întrucât este astfel, un factor de civilizație deoarece, fiind o expresie primordială a "subiectivității sociale", constituie pentru dezvoltarea societății civile - rațiunea de a fi a Statului - un element de care nu se poate face abstracție.

Dacă analizăm datul acesta în lumina Revelației și, deci, ca expresie a planului Tatălui, am putea să intuim profunzimea afirmației Sfântului Părinte care consideră căsătoria și familia ca dimensiuni ale evanghelizării și nu pur și simplu ca un sector al pastoraliei.²¹

De fapt, fără ca să negăm consistența proprie oricărei realități naturale, nu putem uita că *taina omului se dezvoltă pe deplin numai în lumina tainei Cuvântului întrupat* (cfr GS 22). Lucrul acesta permite să urcăm în căutarea temeiului bărbatului-femeii și a societății omului până la Taina revelată a Dumnezeuului Întreit.

Noua evanghelizare află în realitatea căsătoriei și a familiei o cale fundamentală pentru vestirea contemporaneității lui Isus Cristos la omul de azi. De fapt, în căsătorie și familie libertatea omului poate trăi, zilnic, umanitatea lui Cristos ca semn sacramental al dumnezeirii Sale.²²

²¹ Pentru a înțelege consecințele unei astfel de afirmații în formarea preoților cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla formazione dei seminaristi sui problemi relativi al matrimonio e la famiglia*, 19 martie 1995.

²² Cfr CCC 515.

FAMIGLIA E SOCIETÀ

1. Disagio di civiltà

Questa espressione, che fa riferimento ad una celebre opera di Freud, appare sostanzialmente appropriata quando si voglia affrontare un tema come quello della famiglia in connessione con le società democratiche contemporanee.

Perché infatti siamo chiamati a parlare di società e di dottrina sociale, di famiglia e di politiche familiari? Perché mai la Chiesa, il cui compito specifico e primario è la proposta dell'vento di Cristo come esperienza reale di salvezza, si propone sempre più spesso come un soggetto che si interroga sulle *politiche* (familiari e sociali), entrando così direttamente in una sfera, quella della società civile e politica, in cui di norma essa usa intervenire - almeno a partire dal secolo scorso - soltanto attraverso l'autonoma responsabilità dei fedeli laici, sia pur organizzati in corpi sociali? Credo che questa scelta rappresenti il tentativo di farsi interprete del palese disagio esistente nella relazione famiglia e società, espressione clamorosa del più generale malessere oggi assai diffuso.

Anzitutto converrà notare che alla base di questo disagio si trova una dimenticanza dell'io paradossale in tempi come i nostri di esaltazione quasi ossessiva della libertà: *A Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi - come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare? Non a torto è stato detto: "Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore"; il nostro tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore - "portare a casa" qualcosa¹. Riflettere sul rapporto famiglia-società mette in primo piano il recupero dell'io, della coscienza della dignità del singolo, di ciascuno di noi.*

Come configurare questo disagio? Prendiamo in considerazione la famiglia. Le democrazie contemporanee hanno ridotto i corpi intermedi in generale, ma soprattutto la realtà familiare, ad una sorta di *joint-venture*, quasi ad un contratto di natura privata, tra un uomo e una donna. Esse ne hanno quasi cancellato l'obiettivo e naturale valore sociale. In questa situazione, spetta ad altri soggetti sociali, come la Chiesa, che pure rischiano di essere ridotti a pure entità di diritto privato, assumere le difese della rilevanza sociale e civile della famiglia e mostrare quanto e come le moderne democrazie, compiendo un gravissimo errore, mettano a repentaglio non solo se stesse, ma in ultima analisi la possibilità per l'uomo di tendere ad una obiettiva ed equilibrata soddisfazione delle proprie esigenze costitutive, cioè al compimento dell'io.

¹ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Milano 1992, 3.